

hogy egy végtelen szellem ugyanígy tudja-e tapasztalni a szépet, mint mi.” Ezzel az állítással Hegel maximálisan egyetértett. S ez az a fő ok, ami miatt Hegelnek a maga szemszövegéből túl kell lépnie az esztétikán, túl a szépen, túl a művészetten. „Úgy látszik, hogy a szép »előviláglása« az emberi-véges tapasztalat számára van fenntartva”, folytatja Gadamer. Hiszen „a szép »előviláglása«,” tehetjük hozzá a korábban mondottakra visszatulva, eszményszerű, a szubjektumot passzivitásra kárhoztatja, hatalmába keríti, lenyűgözi és rabul ejti. A mindezek elszenvédésére vonatkozó a priori képesség pedig (hogy az ember olyan létező, amelyet le lehet nyűgözni, rabul lehet ejteni, fogva lehet tartani), nos, lehet-e mindez egy végtelen szellem sajátja? Ki vagy mi valóságvégül is egy végtelen szellem számára az a *másik*, amely őt lenyűgözi, magához lancoolja, rabul ejti? Egy végtelen szellem számára, amely továbbá éppen attól végtelen, hogy nem létezik rajta kívül és az ő számára semmiféle másik?

Ha mindezt fontolóra vesszük, igazat adhatunk a gadameri konklúciónak. „Innen nézve következetesnek látszik”, írja, „hogy a végtelen tudás hegeli filozófiája számára a művészet a képzett egyik formája, mely a fogalomban és a filozófiában szűnik meg.”<sup>133</sup> Így hát a szép gadameri metafizikája, amennyiben alkalmas arra, hogy megvilágítsa Hegel esztétikáját, a jelzett álláspontbeli különbség miatt alighanem egyszersmind *túl is világítja* azt. A „Scheinen” *ragyogó* oldala kerül az előtérbe. E ragyogás Gadamernél jobban lenyűgözi, mint Hegelt. Hegel számára a szép bírómaga végső soron tökéletlen, minthogy a szabad fogalom benne *csal-é*rtékien van jelen. Hegelt ezért az eszme *értéki* ragyogása *kevésbé* tartja fogva (s talán éppen azért, mert az *értékiség* az *abszolút* ideálmus számára a fogalmat végső fokon nagyon is *fogva tartja*), ő kezdettől fogva e bírodalom elhagyására készül, ez pedig amennyit tesz: az ő számára *van* más bírodalom is. Az eszme *értékien* fölragyog, majd visszahúzódik a benső vallási képzetbe, végül pedig az innarr minden *értékiség*től megszabadult fogalmi gondolkodás, az önmagát gondoló gondolat végtelen bensőségébe.

Lengyel Zsuzsanna Mariann

# Megjegyzések a phonézisz-gondolatról

Heidegger, Gadamer, Caputo

„A megértés így nem módszer, hanem inkább a közös forma; azoké, akik értik egymást. Ezáltal olyan dimenzió nyílik meg, mely nem egyszerűen egyike a kutatás lehetséges területeinek, hanem magának az életnek a gyakorlatát alkotja.”

(H.-G. Gadamer)<sup>1</sup>

A phronészisz-gondolat – mely a platóni-arisztotelészi hagyományban körvonalazódik először, s ilyenformán má a filozófiának kezdeténél jelen van – a XX. században Heideggermel és Gadamerrel (később John D. Caputónál) került kifejezetten a hermeneutikai gondolkodás előterébe. E görög tapasztalat újragondolását itt azonban nem klasszika-filológiai érdek vezeti, hanem az az alapvető belátás: hogy a mindenkori szituáció megértése a phronészisz által történik; hogy a megértés, mely a phronészisz műve, nem pusztán megismerésmód, hanem létmód is.

Bár e gondolkodókat különböző intenció vezeti, egy alapvető hasonlóság mégis megfigyelhető. A phronészisz újraértelmezése minden esetben a kritikai tájékozódás lehetőségét nyitja meg a *tudomány megismerésszemlényével*, elméleti beállítódásának *univerzalizáltságnyével* szemben. Úgy is fogalmazhatunk, hogy a tudományos önértelmezés univerzalizáltságnyével szemben a gyakorlati filozófia „rehabilitációján” keresztül mutatkozik meg az igazság másfajta tapasztalata: a művészet, a történelem és a nyelviség tapasztalata. A phronészisz mint gyakorlati-erkölcsi tudás olyan tapasztalásmóddal áll vonatkozásban, melyek igazságértékét nem igazolható a tudomány módszeres eszközével, és „nem

<sup>1</sup> H.-G. Gadamer *előszava...*, in: Jean Grondin: *Bevetelés a filozófián hermeneutikába*, Ford. Nyíró Miklós, Osiris, Bp., 2002, 10. o. Gadamer összegyűjtött műveire a dolgozatban GW rövidítéssel és arab kötésszámmal (Gsammettel) hivatkozom, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1986–1995.), az *Igazság és módszer* pedig IM rövidítéssel (Budapest, Osiris, 2003.) hivatkozom.

ragadható meg a racionális tudásfogalommal" (IM, 52. o.). Gadamer szavaival – a döntő e kérdésben az ismeret és igazság olyan fogalmának kidolgozása, „amely megfelel hermeneutikai tapasztalatunk egészének” (IM, 27. o.). A kérdés ezért nem is annyira a hermeneutikának a (természet- és szellem) tudományokban vagy azok tapasztalásmódjában játszott szerepe, hanem az ember *önértése* a modern tudományok korában (IM, 595. o.). De Gadamer Heideggerrel szemben azt is hangsúlyozza: az embereknek nemcsak arra van szükségük, hogy megértésvetés nélkül tegyék fel a végső kérdéseket [unbeirte Stellen der letzten Fragen], hanem éppúgy arra is, hogy legyen érzékük az itt és most megtehető [Tunliche]: a lehetséges, a helyes iránt (IM, 22. o.).

\*

Gadamer a phronészis kérdését már a korai Plátón és Arisztotelész tanulmányaiban is szem előtt tartotta. Ennek egyik legelső dokumentuma az 1930-ban megjelent *Gyakorlati tudás* című tanulmánya. A phronészis Gadamer számára azonban nemcsak önmagáért fontos, hanem abban a tekintetben is, hogy benne rejlik az általános konkréciójának régi metafizikai problémája, amit a *Nikomachoszi etikában* először Arisztotelész mondott ki a Jó plátói ideájával szemben. Az *Igazság és módszerben* ez a probléma kerül a középpontba:

„Ha a hermeneutikai probléma voltaképpeni tetőpontja abban áll, hogy bár a hagyomány ugyanaz, mégis mindig másképp kell érteni, akkor itt – logikailag tekintve – az általános és különös viszonyáról van szó.... Ezzel kiváltépp jelentősé válik számunkra az *arisztotelészi etika*... Igaz ugyan, hogy Arisztotelésznel nem magáról a hermeneutikai problémáról van szó... minket azonban most épp az érdekel, hogy itt észről és tudásról van szó, melyek nincsenek elszakítva a keletkezett létől [geworden Sein], hanem az határozza meg őket, és ők is meghatározzák azt. [...] *Mert a hermeneutikai probléma is ellátandóvalk valamely tiszta, a saját létünkétől eloldott tudásról.* (IM, 348. o., 350. o.)

Gadamer számára az arisztotelészi etikának itt elsősorban elvileg jelentősége van. A phronészis az *Igazság és módszerben* a hermeneutikai feladatban rejlő problémák egyfajta modellje, ezért le-

írása nem önmaga miatt, hanem megvilágító erejénél fogva lesz fontos.

Az *Igazság és módszer* második részében Gadamer célja „az igazságkérdés *kiterjesztése* – a művészet tapasztalatán való visszanyerését követően – a szellemtudományi megértésre”, és e kidolgozás része a „hermeneutikai alapprobléma visszanyerése”, az applikáció problémájának megértése. Az arisztotelészi phronészis-elemzés Gadamer számára közvetlen bevezetés ebbe az „elfeledett problematikába”. A phronészis e hermeneutikai kontextus vonatkozásában nyeri el értelmét, ezért csak az adott közegeben játszott „saját produktivitása” közben válik láthatóvá. Részben talán ugyanez figyelhető meg a heideggeri és caputói újraértelmezések során is, hogy a phronészis hermeneutikai aktualitása leginkább azokon a helyeken látható, ahol ez az aktualitás más oldalról mutatja meg a korábbi, arisztotelészi jelentést.

\*

Mivel a jelen dolgozat kereteit meghaladná a phronészis kérdésének önmagában vett vizsgálata, ezért most csak egy szempontot szeretnék vázlatosan kibontani: miben áll a phronészis hermeneutikai jelentősége Gadamer gondolkodásában, más szóval mit jelent az arisztotelészi etika hermeneutikai aktualitása. E megközelítés számára Heidegger és Caputo előzetes tárgyalásával szeretném a tágabb horizontot biztosítani.

## 1. Heidegger

Teché és phronészis – a megértés ontológiai fordulatáról

Gadamer számára a Heideggertől kapott korai ösztönzések, különösen a *Nikomachoszi etika* VI. könyvéről tartott 1923-as freiburgi szeminárium, ahol először találkozott Heideggerrel, meghatározó volt az *Igazság és módszer* szempontjából.<sup>2</sup> Gadamer e tekintetben azt az irányt követte, „amelybe Heidegger már korai freiburgi éveiben fordult, amikor az újkantizmussal és az

<sup>2</sup> GW 2, 22. o., 485. o.

értékfilozófiával szemben (s végeredményben már magával Hüsserl szemben is) a fakticitás hermeneutikáját akarta kidolgozni." (IM, 586. o.)

A humanista vezérfogalomnak a főmű első részében azáltal, hogy a szellemtudományok sajátos közegét alkotják, már a hermeneutika ontológiai fordulatát készítik elő. Általános struktúrájuk pontosan abban rejlik, amit Gadamer később phronészisznak nevez. Közös jellemzőjük az, hogy nem írható le általános tudásként, hanem mindegyikük olyan tudás, amely egyben keletkezett lét is. A megértés így nem egyszerűen a megismerés vagy az ismeret egy fajtája, nem a szubjektum egyik viselkedésmódja [Verhaltensweise], hanem magának az emberi létnek [Dasein] a létmódja... Az emberi lét alapmozgását [Grundbewegtheit] jelenti" (IM, 13. o.). A *képzés*, a *sensus communis*, az *ítélőerő* és az *izlés* mindig a konkrét szituációra irányul, ezért lényegi elemük éppen a gyakorlati-erkölcsi tudás. Azonban ez a sajátos elem, mely a szellemtudományok közegét jelenti, nem olyan ismeret, mint a tudományoké.<sup>3</sup>

Gadamer úgy látja, hogy ebben rejlik „az erkölcsi tudás volta képpeni problémája” (IM, 351. o.), ahol „a nehéz feladat a technikai tudástól való elhatárolás”, mert „először úgy látszik, hogy teljesen analóg feladatról van szó” (IM, 353. o.), nevezetesen arról, hogy az általános tudás itt is az egyedi valóságra kell alkalmazni. Ez azt jelentené, hogy az erkölcsi és mesterségbeli tudás alkalmazása is döntően technikai probléma. A tudás e két módja közötti különbség megvilágítása éppen azért fontos, mert mindkettő „*az alkalmazásnak ugyanazon feladatát tartalmazza*” (IM, 352. o.), amit Gadamer a hermeneutika központi problémájaként ismer el. De az alkalmazás, mely minden megértésben benne rejlik, e két esetben mégsem ugyanaz. Az erkölcsi tudás nem lehet olyan, mint a mesterségbeli tudás, mert „nyilvánvaló, hogy az ember nem olyan módon rendelkezik magával, mint a kézműves az anyaggal” (IM, 352. o.), önmagát nem tudja ilyen módon előállítani. A phronészisz más jellegű tudás.

<sup>3</sup> A humanista vezérfogalomnak és a phronészisz összefüggéséről lásd Felér M. István tanulmányát: „Verstehen, Verständigung, Argumentieren, Gemeinschaft”, *Existenzia*, vol. VI–VII, 1996–1997, 65–78. o.

Miként Heidegger az 1924–25-ös téli szemeszter *Szofista* előadásának 8. §-ában<sup>4</sup>, éppúgy Gadamer is három szempontot emel ki, hogy a *kétféle megértés különbségét* láthatóvá tegye.

(1) Heidegger úgy fogalmaz, hogy a phronésis a technével szemben olyan létezőre vonatkozik, amely nem lehet előállítás (Hers-tellen) tárgya. Míg a techné megfontolása abban áll, hogy hozzájárul valamely *rajta kívüli* mű előállításához, addig a phronészisz megfontolásának tárgya a *megfontoló léte maga*. Az erkölcsi megfontolást – Gadamer szerint is – „egyedülálló önmagára vonatkozás jellemzi” (IM, 359. o.). Mint Heidegger mondja – itt az, amiből kiindulok és az, amire állandó tekintettel (mit ständiger Rücksicht worauf), tehát *aminek a kedvéért* (ou eneka, Worum-willen) megfontolok, az az emberi ittlét. A phronészisz tárgyában épp az a nehézség rejlik, hogy maga a phronészisz is hozzátartozik ahhoz a létezéshöz, mely saját tárgyát alkotja. Ő is abban a létezéshöz tartozunk, amit neki magának kell feltárnia, ezért itt a létezéshöz való viszonyulás *más struktúrával* rendelkezik, mint a techné esetében (GA 19, 143. o.). Az egzisztáló ittlét nem meg-lévőként (Vorhandensein), nem egy világon belüli létezőként kerül önmaga útjába. Az ittlét *faktikusan* egzisztál, de fakticitása lényegesen különbözik egy meglévő *tényszerűségtől*.<sup>5</sup> Ezért amit a phronészisz megfontol, az nem az, aminél fogva egy praxis a végére jut. Az eredmény itt nem konstitutív az eljárás léte számára, hanem csak az eu, ahogyan az.

A másik jellemző, amit Gadamer kiemel, az, hogy „az erkölcsi tudás nem rendelkezhet a megtanulható tudás előzetességével” (IM, 358. o.). Az eszköz ismeretét itt nem lehet előre elsajátítani – de nem azért, mintha az erkölcsi tudás tökéletlen tudás volna, mely csak ott lépne fel, ahol technikai tudásra lenne szükségünk, de még nem rendelkezünk vele, hanem azért – mert a helyes cél ismerete nem csupán a tudás tárgya. (2) Heidegger úgy érvel, hogy a művelődésnek különböző fokozatai lehetnek: a technéhez

<sup>4</sup> Martin Heidegger: *Platon: Sophistes*. GA19, [a továbbiakban: GA 19] Marburger Vorlesung Wintersemester 1924/25 hrsg. von I. Schädler, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1992, 48–56. o.

<sup>5</sup> Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. Niemeyer, Tübingen, 1993, 276. o. Magyarul: *Lét és idő*. Ford. Vajda M., Angyalosi G., Bacsó B., Kados A., Orosz I., Osiris, Bp., 2001, 320. o.

hozzátartozik a próbálkozás, kísérletezés. A tévedni tudás itt olyan haladéknak (Verzug), mely a techné része, hiszen éppen az elhibázás útján épül ki a bizonyossága. A tévedni tudás ezen lehetőség így konstitutív a techné kiépülése számára. Ezzel szemben a phronészisznél, ahol a megfontolás magát az ítlét létét, az ezüzt érinti, minden tévedés: mulasztás/hiba/véték. Önmagam elmulasztása nem magasabb lehetőség, hanem éppenséggel romlás/vesztesség (Verderb). Nem kísérletezésem révén tudok erkölcsösen eljárni. A phronészisz megfontolása vagy-vagy között áll. Itt nincs több vagy kevesebb, úgy, mint a technénél, hanem csak a döntés komolysága próbáirásisz, ami elmulaszt vagy elalál, vagy-vagy – mondja Heidegger.

A harmadik különbséget Gadamernél az jelenti, hogy míg a mesterségbeli tudást, a *hozzaértést valamihez megtanulhatjuk és elfelejthetjük*, addig az erkölcsi tudás *olyan megértés*, melyet nem tanulunk és nem is felejtünk el (IM, 353. o.). (3) Heidegger szerint ennek az az oka, hogy a phronészisz az ítlét feltártságának nemcsak az egyik lehetséges módja, hanem egyben olyan módja is, melyben: „az a-létheuen értelme – valaminek a felfedése, ami rejtve van – kiütemezett értelemben mutatkozik meg.” (GA 19, 52. o.)<sup>6</sup>:

„Amint [valaha] tapasztaltam, megjegyeztem, megtanultam, azt elfelejthetem; az alétheuen e lehetősége a léthé alatt áll... [mivel] képes visszastílni az elrejtettségre. A felejténi-tudás az alétheuen specifikus lehetősége, melynek theorein-jellege van... A phronészisznél [viszont] nem létezik a felejtés hanyatlás-lehetősége. Bár az explikáció, amit Arisztotelész ezen a ponton ad, igen szűkre szabott. Az összefüggésből mégis kiderül... hogy Arisztotelész itt a *lelkiismeret fenomenológiájára* utal. A phronészisz nem más, mint a mozgásba hozott / mozgásba lendült lelkiismeret, amely átlatzóvá tesz egy cselekvést.” (GA 19, 56. o.)<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Lásd Heideggernél „In der *φρονήσις* zeigt sich in einem ausgezeichneten Sinn der Sinn des *α-ληθευειν*, des Aufdeckens von etwas, was verborgen ist.”

<sup>7</sup> „Das, was ich erfahren, nur gemerkt, gefehlt habe, kann ich vergessen, diese Möglichkeit des *α-ληθευειν* untersteht der *ληθη*, [...] es kann in die Verborgenheit zurücksinken. Das Vergessen-werden-Können ist eine spezifische Möglichkeit des *α-ληθευειν*, das den Character des *θεοπειν* hat. [...] Bei der *φρονήσις* gibt es nicht die Verfallensmöglichkeit des Vergessens. Zwar ist die *Εκπλίκσις*,

Mint Gadamer mondja, Heidegger számára az arisztotelészi filozófia nem pusztán ellenkép volt, Arisztotelészt egyúttal igazi társnak tekintette saját filozófiai szándéka megvalósításában (IM, 586. o.). Milikóben Heidegger újraértelmezte a phronészisz arisztotelészi elemzését az emberi *ítlét ontológiáján* belül, ennek során a *Nikomachoszi etika* „ontológiai bázisát” – amelyet később Heidegger „a meglevő ontológiájának” nevezett – érintő rejtett kritikája, már arra a pontra irányult, ahonnan később a *Lét és időben* előkészítette a létkérdés új kiindulópontját. Gadamer szerint a döntő pont az, hogy Heidegger a phronészisz mint lelkiismeretel-bírói-akarást (Gewissen-Habenwollen) ragadta meg,<sup>8</sup> amelyben a szituáció magára a *dönésre* kihegyezett.

A phronészisz mint lelkiismeret

A *Szofista* előadásban Heidegger a phronészisz tulajdonképpeni lényegét a 19–23. §-ban vázolja fel. Ha összegeznünk próbálnánk e részek értelmét, akkor talán a 20. § címe lenne a legszembetűnőbb. E címnek a kézirat kiegészítésével együtt sajátos színezete van, amennyiben Heidegger e paragrafusra vonatkozó kétféle címadását egymás mellé helyezzük, és az egyiket a másik magyarázataként olvassuk. Ekkor „A phronészisz radikálisabb felfogása” jelentheti azt hogy „A phronészisz maga a radikálisban véltel” (GA 19, 138. o.). Ez a *lehetséges összefüggés* akkor válik igazán érthetővé, ha hozzágondoljuk, hogy Heidegger a phronészisz tulajdonképpeni módjaként az eltökéltséget [Entschlossenheit] jelöli meg. A gyakorlati tudás mint a teljes szituáció eljáratító fel-tárása csak a tulajdonképpeni eltökéltségben jut a végére. A szí-

die Aristoteles hier gibt, sehr knapp. Aber es ist doch aus dem Zusammenhang deutlich, [...] daß Aristoteles hier auf das *Phänomen des Gewissens* gestoßen ist. Die *φρονήσις* ist nichts anderes als das in Bewegung gesetzte Gewissen, das eine Handlung durchsichtig macht.”

<sup>8</sup> GW 2, 485. o. Vö. Robert Bernasconi szerint a phronésis Heideggernél „jelenhet körültekintést (Umsicht), megértést (Verstehen), eltökéltséget (Entschlossenheit) és lelkiismeretet (Gewissen) is (130. o.). Robert Bernasconi: „Heidegger's destruktion of phronesis”, *The Southern Journal of Philosophy* 28/supplement (1989): 127–147. o.

tuáció megértése a cselekvésre való eltökéltségben rejlik. Ez az eltökéltség pedig a *Lét és időben* nem más, mint a lelkiismerettel bírní-akarás.

Heidegger a *Szofista* előadásban azt mondja, hogy amit a phronészisz felfed, az az, ami az ember számára a lehetséges praktika körében a legjobb, vagyis az, ami az ember számára az ou heneka, „*aminek a kedvéért*” ó van. Ez a legjobb az, ami az embernek eudaimoniát, boldogságot ad (gewährt). De az agathon, a jó – mondja Heidegger – mindig praktikon agathon, vagyis gyakorlati jó, amely az ember számára az ó konkrét ittlétlehetőségében mindig más. Amennyiben a phronészisz a praxisához tartozik, kifejezetten arra a létezőre vonatkozik, amely *másként is lehet*. Minden, ami a cselekvés lehetséges tárgya, ehhez a létezőhöz tartozik, amely a *mindenkoriág jellegével* rendelkezik, mégpedig az eszkhaton értelmében. Heidegger szerint a praktikon ezért végző soron eszkhaton: vagyis benne jut *végére* az, ami megtehető, ami *lehetséges*.

A praktikon feltáráó elsajátításának végbemenésmódja az eu bou-leuesthai, a jó (döntés, boulé) megfontolása. Az eubouliához hozzátartozik, hogy nemcsak a jót célozza, hanem hogy minden egyes lépésében is jó legyen, vagyis olyan irányú, hogy a pillantás a jóval rendelkezzen és minden körülményt ebből a szempontból beszéljen meg. A jónak a megfontolása egyben logizesszha, mert a megfontolás meta logou, a valamiről való megbeszélés módján és nem csupán a tiszta szemléletben megy végbe. Az eubouliához éppen ezért meghatározott mozgásirány tartozik. A megfontolás ugyanis nem olyasminnek a szemlélete, ami *már* jelen van, hanem olyasminnek, ami *még* lehetséges, és ezután kell felátnia. Ez azt jelenti, hogy a phronészisz mindig a cselekvésre történő *előretékinítésben* (im Vorblick) megy végbe, és magában a cselekvésben jut a végére (zu ihrem Ende). (GA 19, 139. o.) A teljes szituáció feltárása a tulajdonképpeni *eltökéltségben* végződik (GA 19, 150. o.). A szituáció úgyszólván a *vége* felől, és az arra való *előretékinítésben* válik átlátszóvá, amiben az eltökéltség végződik. A megfontolás „végkövetkeztetése” (Schlussatz) maga a cselekvés, de sohasem úgy, mint valamiféle ismeret, hanem mint elhatározás: amely egyben a cselekvés mint olyan bekövetkeztetése (Losbrechen). A phronészisz megfontolása a praktikonra mint

eszkhatonra irányul. Az eszkhaton nem más, mint a megfontolás legkülső/legsúlyos határa (die äußerste Grenze des Vorgrasozthar Übertengens GA 19, 157-8. o.), egyúttal a konkrét létezőn az a létmomentum, amelynél a cselekvés elkezdődik (einsetzt). A cselekvés arkhéia, *aminek a kedvéért*, az ittlét van – Heidegger szerint éppen ekkor – az eltökéltségben táru fel, amikor a cselekvés a maga *legvégző letezőségében* van itt. „Az eltökéltség”, mely a *Szofista* előadásban az eszkhaton felől való lét Heidegger számára a *Lét és időben* „tulajdonképpen csak *minu véghez viszonyuló megértő lét*, azaz mint a halálba való előrefutás válik azzá, ami lehet” (SZ, 305. o.).<sup>9</sup> Az eltökéltség, mely az ittlét lelkiismerete által tanúsított tulajdonképpeni *felátnultság*, azért kitüntett, mert az emberi ittlétet *saját elfedés-tendenciája ellenében teszi hozzáférhetővé*:

„Előkélten az ittlét ... visszahozza magát a hanyatlásból, hogy annál tulajdonképpéniben legyen »itt« a feltárt szituációnál a »pillanában«.” (SZ, 328. o.)<sup>10</sup>

A phronészisz – mint ellenmozgás (Gegenbewegtheit)

Heidegger az 1920-as évek előadásában rendszerint abból indul ki, hogy az emberi ittlét hétköznapi viszonyulásmódjait a világba való hanyatlás tendenciája jellemzi. A *Szofista* előadásban Heidegger úgy fogalmaz, hogy az emberről általában azt kell állítanunk, hogy saját maga számára elfedett, ezért egy külön *a-létheine*, az elfedéstől való megfosztásra szorul ahhoz, hogy ön-maga számára átláthatóvá váljon. Hangulat képes az embert saját *bélnvetetése* elől elzárni, ezért amennyiben a hangulatok hozzátartoznak alap-meghatározottságához, annyiban állandóan veszélyeztetett attól, hogy önmaga saját magától elfedetté váljon. Az ittlétet megvonthatja a hedoné és a lüpe, a gyönyör és fájdalom, az öröm és levertség. Ha ilyen hangulat uralkodik, az teszi, hogy ez elől eltűnik az arkhé, a kiindulópont, vagyis annak tudata,

<sup>9</sup> Magyarul: LI, 354. o.

<sup>10</sup> Magyarul: LI, 379. o.

hogy mindent ezért és evégett kell. Az, ami az ember számára az ou heneka, az „aminek a kedvéért” ő van, így nem mutatkozik meg. Heidegger a faktikus élet mozgalmasságának ezen elfedő *alapjélegét* 1921/22-ben romosságnak (Ruinarz, ruina) és esésnek (Sturz) nevezi (GA, 61. 130. o.).

A phronészisz ezzel szemben az élet olyan alapmikéntje, melyet a faktikus élet mindennapi alaprendencijáival szembeni mozgás jellemez. Amennyiben a phronészisz az ittlétben végbemej, akkor nem más, mint az ittlétben rejlő elfedés-tendenciákkal szembeni küzdelem (in einem ständigen Kampf gegenüber der Verdeckungstendenz).<sup>11</sup> „Az emberi ittlét olyan önmaga tartása (Gestellsein), melyben rendelkezik a saját maga fölötti átlátósággal” (GA 19, 50. o.).<sup>12</sup> Heidegger azonban hozzáteszi, hogy ez az önmagával szembeni „átlátóság nem szemléletjélegű, mely a cselekvést érdektelenül szemlélné a kinézetére nézve” (GA 19, 143. o.). „A phronészisz emlífogva nem önmegértés, hanem jeladat, aminek egy ρροαιρεσις-ben, [egy választás-elhatározás során] kell megragadottá válnia (GA 19, 52. o.).

Heidegger semmi kétséget nem hagy afelől, hogy a phronészisz felfedő mozgalmassága, tehát a faktikus élet önlelajátásnak ez az egzisztens lehetősége nem azonos azzal az explicit egzisztenciális önmegértéssel, amelyet a filozófiai kutatás végez. E kettő hasonlóságát Heideggermel hozzaverőleg abban láthatjuk, hogy az ittlét eredendő létének hozzáférhetőség tételeit mind ontikusan, mind pedig ontológikusan a világra való hanyatlás tendenciáival szemben lehet csak visszahódítani. E kettő különbözőségét ennél árnyaltabban lenne szükséges megragadni, de ez további vizsgálódást igényelne, ami meghaladná a jelen dolgozat kereteit. A *Szofista* előadásban Heidegger csak arra utal, hogy a phronészisz lényege nem annak a szituációnak az egzisztenciális tanulmányozása vagy pusztán szemlélete, amiben találjuk magun-

kat. A phronészisz mint *előtérkép-lét* magához a cselekvéshez tartozik és a cselekvés minden egyes lépésében konstitutív. A phronészisz és a filozófiai interpretáció merev elválasztása ugyanakkor mégsem lenne helytálló, mivel a filozófiai interpretáció véghezvittele, a világra való ráomlással szembeni mozgalmassága is magának az *életnek az egyik alapmikéntje* (vö. GA, 61. 153. o.).

## 2. Caputo

Caputo phronészisz-kritikájának rekonstrukciója

Caputo *Gadamert* illető alapvető észrevétele a *Radikális hermeneutika*<sup>13</sup> című művében, hogy a jelen szituációjában – melyben nemcsak az egyes dolgok, hanem maguk a gondolkodás kategóriái, az átfogó paradigmák vannak mozgásban – a hagyományos phronésziszt „megelőző” vagy „meghaladó” okosságra és értelmessegre lenne szükség.

„...maga a phronészisz jutott válságba. Ettől kezdve nem [csak] az alkalmazás képességének megléte kérdéses, hanem [egyáltalán] annak tudása [is], hogy mit kell alkalmazni. ... Épp ezen a ponton szükséges leírni, miként legyen „értelmes” [tudás], mert nincs többé phronészisz, amire hagykozunk; szükségünk van egy phronésziszt meghaladó értelmes-ség-fogalomra. [...] *Phronészisz* csak létező keretek között, valamely tényleges paradigmán belül létezik.” (RH, 211. o., 217. o.)

A gadameri gondolkodást követő hermeneutikában a jelenkori szituációt érintő kérdés átfogalmazódik: Caputo számára a kérdés az, hogy miként alakul át az ember öntudata a modern tudomány utáni korban, a paralógia szituációjában?<sup>14</sup> E szituáció jel-

<sup>11</sup> GA 19, 52. o.  
<sup>12</sup> GA 19, 50. o., 52. o.: „Anders steht es mit dem ρεως der φωνησις. Diese ist: εως αληθης μετα λογος ρροαιρεσις τα αληθονα οντα (vgl. 1140b) sein solches Gestellsein des menschlichen Daseins, daß es über die Durchsichtigkeit seiner selbst verfügt.“ „Die φωνησις ist eine εως des αληθονα, sein solches Gestellsei des menschlichen Daseins, daß ich darin verfüge über die Durchsichtigkeit meiner selbst.“

<sup>13</sup> John D. Caputo: *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project*. [a továbbiakban RH] Bloomington, Indiana University Press, 1987, 209–267. o.

<sup>14</sup> Lásd Gallagher tanulmányát, mely szerint Caputo a jelenkori szituáció meghatározásánál a paralógia lyotard-i fogalmából indul ki. Lyotard szerint a tudomány legitimációs folyamata ma csak a paralógia révén lehetséges, a korábbiakkal ellentétben, amikor a tudomány célja még a konszenzus céljáért történő érvelés,

lenzője a paradigmák konfliktusa, amit azért nem lehetséges valamely közös meta-theoria segítségével megoldani (RH, 218-219. o.), miként régebben tették, mert e konfliktus fő oka az értelem (*reason, rationality*) fogalmának előzetes megváltozása, az átfogó értelmesség hiánya. A „post-metafizikai racionalitás” körét az jellemzi, hogy már nincs olyan érvényes meta-nyelv, amely totalitás-tudatot adhatna a tudomány és közösség területén. A cselekvés hátterében ezért nem állnak elsődleges alapelvek, nincs primordiális éthosz, hanem az alapelvek és az éthosz szétválása a szóródással (*dissémiation*) kell megelőközni (RH, 238. o.). A probléma az, hogy a racionalitás és értelem eddigi formája érvényét veszítette, ezért a hagyományos értelemben vett okosságnyét, a phronészisz sem működik. Caputo számára felmerül a kérdés, hogy ilyen feltételek mellett miként lehetséges és lehetséges-e egyáltalán az igazság-kérdés vagy a jóra vonatkozó kérdés megválaszolása. E kérdés megválaszolása érdekében vezet be a meta-phronészisz fogalmát, melyet e megváltozott szituációban lehetséges meta-erénynak tekint (RH, 262. o.). A meta-phronészisz jelenthetné a racionalitás és értelmesség új módját, a tudás transzgresszív formáját, mely végső soron nem más, mint a paralogia helyzetével való szembenézés módja, jártasság a paradiigmákkal való megbirkózásban.

„Ha már 'elvesztettük' az egyetértést [*agreement*] – valamely egyetemes paradigmán belül – az erény gyakorlása fölött, marad annak erénye, hogy törődünk a veszteséggel [...] Ha az arisztotelészi polisz phronészisz, azaz jártasságot követelt a meggyőzés szerinti [*agreed-upon*] paradigma alkalmazásában, akkor a modern mega-polisz civiltás, egyfajta meta-phronészisz igényel, mely a szembenálló paradigmák közötti helytállásban való jártasságot jelent.” (RH 262. o.)<sup>15</sup>

a homológia volt. A vita célja már nem a konszenzus, hanem a paralogikaként égett differencia. (Shaun Gallagher: „The Place of Phronesis in Postmodern Hermeneutics”, *Philosophy Today* 37 (1993): 298–305. o.)

15 Amikor Caputo phronésziszról beszél, akkor elsősorban a közösségre, nem az egyes emberre gondol. Számára ezért az „*agreement*”, „*agreed-upon*” a phronészisz lényegi mozzanatát jelenti. Eszerint a görög poliszban azért létezik phronészisz, mert a közösség előzetesen még egyetértésre tudott jutni az átfogó tudást illetően. Közös meggyőzés dönthette el, hogy egy adott szituációban mi lehet okos

E rövid rekonstrukció azt próbálja szemléltetni, hogy Caputo miként jut el a meta-phronészisz gondolathoz. A közelebbi megértést azonban megnehezíti, hogy a szerző gondolatmenete megtorpan: a Radikális hermeneutikában végül meghatározatlanul marad a meta-phronészisz mibenléte. Számunkra mégis felmerülhet egy kérdés, ami talán továbbgondolásra érdemes. Ez a phronészisznek a paradigmátlankénti létezésével, más szóval a metafizikai (*a priori*) való lényegi összefonódása. Ennek másik oldalát a Caputo által támasztott igény, hogy a meta-phronészisz mentes lehet a paradiigmatikus létezésről, vagyis általában véve a metafizikától. A következő három megjegyzés ezt az összefüggést szeretné kibontani a kanti vallásfilozófia mint természetes metafizika segítségével.

és mi nem. Ma azonban annyiféle igazság van, hogy ilyen egyetértés már nem lehetséges, ezért nincs érvényes phronészisz. Arisztotelész viszont azt mondja, hogy „a bölcsességet (szófia) mindenki egyformán értelmézi, ellenben az okosság (phronészisz) más és más is lehet... hogy a különféle élőlényeknek mi a jó, azt nem egy ismeret foglalja össze” (NE, 1141a). Ez kizárja annak lehetőségét, hogy a phronészisz hátterében emberi meggyőzés állna. Úgy is fogalmazhatunk, hogy csak a tudományos és kézműves tudás igényli a dolgokban való egyetértést, az okosság ellenben nem meggyőzés és konszenzus kérdése. A phronészisz a végső egyedi esetekre, az eszkatikonra vonatkozik, amit nem ragadhat meg a tudomány. Megfontolásra itt éppenséggel azért van szükség, mert nem támaszkodhatunk a tudás és vélemény egyetértésére. A megfontolás lényegét tekintve olyasmire vonatkozik, ami még zétoumenon, keresés és kutatás tárgya. Amivel kapcsolatban tudással vagy meghatározott véleményrel rendelkezem, azt már nem kell megfontolnom. A phronészisz a maga végbenemelésében éppen ilyen bouleuesthai, átgondolható megfontolás. A phronészisz vagy megvan bennem, vagy nincs. Nem tanulhatom meg, és nem is felejtetem el. Ezért olykor úgy tartják – mondja Arisztotelész –, hogy „természeti adományként lehet az emberben” (NE, 1143b). Ha a phronészisz érvényessége egy adott közösség meggyőzésén múlna, akkor éppúgy meg lehetne tanulni és aztán el lehetne felejtetni, mint a többi tudást és lelki alkalmat. Caputo megállítása annyiból mégsem alapatlan, hogy a phronésziszhoz valóban hozzátartozik a közösségi jelleg. Mint Heiddegger mondja: „A phronésziszról a praxis és döntés. Amennyiben az ember társas lény, zóon politikon, a praxist mint egyaránt lehet megérteni, és amennyiben ez a telosz, a phronészisznek közösségi (politiké) jellege van.” (GA 19, 140. o.) Ez azonban nem jelenti azt, hogy a phronészisz a közösségi lét alapján fejlődne ki az egyénben vagy egy közösség felől nyerné el érvényességét.



## 1. A phronészisz szkeptikus tagadása – önellentmondás

A jelenkori szituációt jellemezve Caputo így fogalmaz:

„Ez nem pusztán a gadameri értelemben vett hermeneutikai probléma. Itt nincs szó valamely meggyezés szerinti mérték alkalmazásáról, Gadamer viszont igyekszik nem tudomást venni arról, hogy a játékterek különbözősége felforgatja/megsemmisíti a hermeneutikai phronésziszt. Ez inkább dekonstruktív probléma, mely éberséget kíván – az a priori metafizikai sémák által meghatározott – beszélgetések felforgatása/megsemmisítése [subversion] iránt...” (RH, 261. o.).

E *Gadameri* illerő kritikai észrevétel Caputónak a *hermeneutikai megértés univerzalizálásával* szembeni kételyét fejezi ki. E *kétely*, mely egyben a jelenkor egyik meghatározó életérzését írja le, azért nem lenne értelmese megcáfolni, mert gyökerei mélyebbre nyúlnak valamely elméleti kérdésfeltevésnél. Úgy tűnik, hogy nagyon is valóságos kétely ez, melynek tudata a kételkedő számára valóságformáló. Egy lehetséges logikai cáfolat az életérzés valóságosságán, realitásának tapasztalatán mit sem változtat. Ezért a dolog lényegét elveto cáfolat helyett inkább azt érdemes megfontolni, hogy miben áll e szkepszis komolyan vétele: valóságot jelent kételkedő tudatára nézve.

Induljunk ki a következőből: a *poszt-metafizikai* szituációt – melyről Caputo beszél – az jellemzi, hogy az ember számára nemcsak az egyik vagy másik metafizika érvényessége, hanem egyáltalán a metafizika, ti. az a priori kritériumok érvényessége válik kérdésessé. Caputo kordiagnózisában ekkor két dolog kapcsolódik össze. Caputo a metafizika értelmét Kant felől határozza meg – amikor „az a priori metafizikai sémák” érvényességét teszi kérdésessé, akkor valójában a metafizikák között is *kétféle* *zeitlen a metafizika* *kanti* értelmét függeszti föl – ezáltal a metafizika fölfüggesztése a kanti metafizika fölfüggesztését jelenti. Másrészt, Caputo szerint a jelenkori gondolkodás ébersége éppen az így értett metafizikát zárójelezi. Ebben ellentmondás rejlik:

Kant számára a metafizikai tudás nem a tárgyi megismerés közben szerzett ismereteinkből áll, mert nem olyan ismeret, amivel (*a posteriori*) rendelkezünk, hanem olyan tudás, ami

(*a priori*) vagyunk. Minden tárgyi megismerés lehetőségi feltétele – ez az *a priori* tudat. Kant leírja, hogy:

„megismerésünkben valóságosan jelen vannak bizonyos tiszta *a priori* elvek; kimutathatjuk, hogy ezen elvek nélkül nem lehetséges tapasztalat, és így *a priori* módon bizonyíthatjuk valóságos voltukat. Mert honnan merítené bizonyosságát maga a tapasztalat, ha csupán olyan szabályt követne, melyek megint csak empirikusak, azaz esetlegecek, hiszen az ilyen szabályok aligha tekinthetők végső elveknek.”<sup>16</sup>

S ehhez egy alkalommal még a következő megjegyzést fűzi:

„Mindazeket a fáradozásokat valószínűleg nem érhetné nagyobb kudarc, mintha valaki várakolna arra a felfedezésre jutna, hogy egyáltalán nincs, nem is lehet *a priori* megismerés. ... Ugyanaz lenne ez, mintha valaki az ész segítségével akarná bizonyítani, hogy nem létezik ész. ... az észmegértés és az *a priori* megismerés tehát egy és ugyanaz. [...] S így kiderül, hogy az általános empirizmus az igazi *szkeptizmus* ... a korlátlan szkeptizmus ... ilyen próbálkóvet egyáltalán nem ismer (ez mindig csak *a priori* elvekben lehető fel), noha a tapasztalás mégsem csupán érzésekből, hanem ítéletekből is áll.”<sup>17</sup>

Ha elfogadjuk az imént mondottakat, akkor a metafizikával mint metafizikával szembeni *valóságos szkepszis* éppen a gondolkodás azon kategóriáit függeszti fel (epoché), amelyek alapján a dolgok megítélése – a phronészisz egyáltalán – lehetséges. E *szkepszis önellentmondása* abban rejlik, hogy ha megismerésünk épp azon metafizikai (*a priori*) elvei kérdésesek, amelyek alapján megítélhetünk, hogy mi helyes és helytelen, akkor azon állításunk helyességét *sem tudjuk többé megítélni*, hogy „nincs érvényes phronészis, amire hagyatkozunk”. E kijelentés megítélése ugyanis – miként a gondolkodás minden mozgása, még a kérdéses is – már metafizikát feltételez. Miközben Caputo a hagyományos *metafi-*

<sup>16</sup> Immanuel Kant: *A tiszta ész kritikája*. [a továbbiakban: TÉK] Ford. Kis János, Ictus, 1995, 54. o. B5

<sup>17</sup> Immanuel Kant: *A gyakorlati ész kritikája*. [a továbbiakban: GyÉK] Ford. Betényi Gábor, Cserépfalvi, Bp., 1996, 21–22. o.



zikai hátterű phronésist bírálja, *hallgatólagosan* az ő gondolkodásában is metafizikai nézőpont érvényesül, mert a metafizikai *értelmem megvonása* is csak *egy előzetesen (f) elismert* metafizikai *értelmem felől* lehetséges. Hogy „nincs phronészisz”, ezt csak egy létező, hallgatólagosan előfeltételezett phronészisz felől lehet megérteni. A kritika érvényességének megítélése ezért épp azon *formális* megismerési elvek bekapcsolását előfeltételezi, amelyek létének tagadását a kritika *kijelentés-tartalma* eleve megköveteli. Ezért a phronészisz *szkeptikus tagadása* önmagát számolja föl.

A kételynek viszont ez az önmagával szembeni ellentmondásossága épp azért lehetséges, mert a szkeptikus tudatnak ez a radikális kételye nem a metafizika – mint saját *a priori* tudata – „*érvényességét*” függeszti föl, hanem csak érvényességére „*vonatkozó tudatát*”. A létében rejlő „metafizikait” mint „a priori” ő sem függeszti föl – hiszen amennyiben ez sikerülne, akkor nem lenne képes többé gondolkodni, márpedig egy szkeptikus is gondolkodhat –, de a kétely növekvő hatalmával fogya metafizikai „*tudata megváltozhat*”. E „vonatkozó tudat” megváltozásának korszakos tapasztalata pedig nagyon is reális veszteségnek tűnik, ha Caputo szavait olvassuk:

„Ez fakticitásunk állapota ... A köteleesség megtörténik velem ... [de] nem tudom, mi köt engem, mi a köteleesség eredete.”<sup>18</sup>

Ezen esemény lényege éppen a „vonatkozó tudat” e sajátos megfordulása, hogy a szkeptikus tudat számára *mutatis mutandis* most már éppen saját *metafizikai kételye* – a metafizikával szemben föltartott keze – lesz az a legradikálisabb metafizikai „tudat”, amely léte „metafizikai” alapjához köti. Erről a léthelyzettől tanúskodnak szintén Caputo szavai:

„Annival kezdeni akarok, az a hermeneutikának ez a fogalma: a hermeneutika mint olyan kísérlet, amely ragaszkodik az élet eredeti nehézségéhez, és nem csálja meg a metafizikával.” (RH, 1. o.)

<sup>18</sup> John D. Caputo: *Against Ethics. Contributions to a Poetics of Obligation with Constant Reference to Deconstruction*. Bloomington, Indiana University Press, 1993, 5. o.

2. A phronészisz kétféle értelme – a transzcendentális és empirikus szabadságról

Caputo szerint a *phronészisz* hagyományos erénye csak valamely létező metafizikai paradigmán *belül* működik, így nem más, mint egy elfogadott paradigma (tikus tudás) alkalmazása az egyes dolgokra. Ezzel szemben a meta-phronészisz erénye *kívül* áll az ilyen paradigmákon, ezért képes e paradigmákat valamiként megítélni. Közelebbről mégsem kerül meghatározásra a meta-phronészisz mibenléte. Nem derül ki, hogy mit jelent a jártasság egy olyan szituációban, ahol paradigmáknak konfliktusáról van szó. Talán épp ezért nem lényegtelen megvizsgálni, hogy ez az „új” szituáció nem ismerős-e gondolkodásunk korábbi hagyománya számára.

Talán érdemes abból kiindulni, hogy Caputo *a tudás régi és új módjáról* beszél. Ezzel szemben Arisztotelésznel és Heideggerrel a phronészisz elsősorban *nem megismerési, hanem döntési szituáció*. A phronésziszhez mindig hozzátartozik az így vagy úgy döntés mozzanata. Az okos embert nem annyira a tudása, mint inkább erkölcsisége konstituálja:

„Az okosság ugyanis rendelkezik... az értelmesség ellenben csak ítéletet mond.”<sup>19</sup>

Magához a cselekvéshez hozzátartozik a megfontolás, a cselekvőnek önmaga általi átlátszóvá válása. [de ez] Az átlátszóság nem szemléletjellegű, mely a cselekvést érdektelenül szemlélne a kinézetére nézve.” (GA 19, 143. o.) „a bouleszthai ... lehet kakósz [rossz] vagy lehet eu [jó], hamartancin [elvétés] vagy találat. A lényeges mégis az, hogy amire egyáltalán irányul, az nem az aléthész, hanem – mint mondtuk – a boulé, az elhatározott-lét.” (GA 19, 153. o.) „A phronészisz ennél fogva nem önmegértés, hanem *jelálat*, aminek egy proheiresziszben, [egy választás-elhatározás során] *kelel megtagadottá válnia*.” (GA 19, 52. o.)

Há a meta-phronészisz erénye *mögött* Caputo szerint *sem állhat* semmilyen *előzetes* paradigmátikus tudás, akkor a paradigmák-

<sup>19</sup> Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika* II 143a. [továbbiakban: NE] Ford. Szabó Miklós, Európa, Bp., 1997. 1143a.

hoz való viszonyulás nem megismerési aktus – hiszen itt semmilyen tárgyi ismeretnek nem jutunk birtokába –, hanem a *választani*-tudás, a szabadság aktusa. Ezen a ponton hadd vegyem igénybe a kanti vallásfilozófia segítségét! Kant azt mondja, hogy létezik olyan szituáció, melyben nincs semmiféle tárgy, ami – mintegy kívülről – a döntésünket meghatározhatná, ezért a döntés szubjektív alapja itt a *transzcendentális szabadság* aktusa kell hogy legyen. Éppen a *gyakorlati ész* képessége révén válik bizonyossá a szabadság kétféle – transzcendentális és empirikus – ak-tusa, mivel:

„a gyakorlati ész a maga erejéből... realitást terem az okság-kategória egyik érzékfeletti tárgya, nevezetesen a *szabadság* számára... ami ott pusztán [a spekulatív észszel] *elgondolható* volt, itt egy faktum erősíti meg.”<sup>20</sup>

Önmagukat mint *természeti törvényeknek* alárendelt lenyeket csak az empirikus szabadság jellemez, de mint *erkölcsi törvényeknek* élő morális lenyeket, egyúttal a transzcendentális szabadság is megillet.

„Az előbbi arra vonatkozóan ad tanácsot, mit kell tennünk, ha részeseit kívánunk a boldogságból; az utóbbi arra vonatkozóan..., hogyan kell viselkednünk, hogy a boldogságra méltóvá legyünk.”<sup>21</sup>

*A vallás a pusztia ész határain belül* – Kant a szabadság e kétféle értelmét szintén megkülönbözteti:<sup>22</sup> 1. „Intelligibilis tett”-nek nevezi a szabadság ama használatát, amely során a legfőbb maximumát felvesszük a döntésbe. Mint mondja, a döntés ezen első szubjektív alapja csak *egyetlen és általános* lehet, mert a szabadság *teljes* használatára irányul. Kant ugyanakkor azt is kiemeli, hogy tudásunknak ehhez nincs hozzáférése: e magáéva tétel oka és szubjektív alapja számunkra nem *megismerhető*, mert a transzcendentális szabadság nem lehet tapasztalatlalag megadható tény.

<sup>20</sup> GyÉK, 12. o.

<sup>21</sup> TÉK, 606. o. B835/A807

<sup>22</sup> Kant: *A vallás a pusztia ész határain belül és más írások*. Ford. Vidrányi Katalin, Gondolat, 1980, 154. o., 163. o.

Mivel nem tudjuk egy első, időbeli döntési aktyushoz hozzáférni, ezért nem kereshetjük e tett *időbeli* eredetét, hanem csupán a *priori* lehetőségét. Mint mondja:

„A szabadság fogalma... *zárróó* a tiszta ész, sőt a spekulatív ész rendszérének egész épületén. Hozzá kapcsolódnak azok az egyéb fogalmak (mint Istené és a halhatatlanságé), amelyeknek mint pusztia eszméknek (mint spekulatív észben nincs szilárdságuk; vele és általa állnak fenn és nyelik el objektív valóságukat, vagyis *lehetőségüket az igazolójá*, hogy a szabadság valóságos... A spekulatív ész eszméi közül a szabadság az egyetlen, amelynek lehetőségét, anélkül, hogy belátnánk, a *priori tudjuk*, mert ez a feltétele az erkölcsi törvénynek, erről pedig tudunk.”<sup>23</sup>

Mivel a szabad döntés e transzcendentális minősége tudásunk számára nem hozzáférhető, Kant „*velünkiszülett*”-nek nevezi, de – mint mondja – ez nem azt jelenti, hogy az ember e minőséget nem szerezheti meg, vagy *nem ő* hozza létre, hanem csak azt jelenti, hogy nem az időben szerzi meg. 2. Ezzel szemben „*érzéki tett*”-nek nevezi a cselekvés közvetlen lehetőségfeltételét, a szabadság ama másik használatát, amely során a cselekedeteket a legfőbb maximának megfelelően megalósítjuk. Míg az „*érzéki tett*” az *egyes cselekedetekre*, addig az „*intelligibilis tett*” az *egész gondolkodásmódra* vonatkozik.

Talán nem esünk túlzásokba, ha ezen a ponton megpróbálunk *analógiában* gondolkodni: A meta-phronészisz ekkor ahhoz az „*intelligibilis tett*”-hez hasonlítható, amelyről Kant beszélt, s amely minden tapasztalatot megelőz. Ehhez hasonlóan a phronészisz is megfellelhető a kanti értelemben vett „*érzéki tett*”-nek, ami a jó és rossz közötti választás empirikus megítélésének alapelve, s az ember jelenségszinten álló moralitását tükrözi. E szerint az empirikus megítélést – amely tehát az egyes dolgoknak egy választott paradigmára felőli megítélése – meghatározza egy olyan intelligibilis megítélés, amely „*előzetesen*” már paradigmák felőli döntött. Ez esetben a phronészisz erénye lehetne az empirikus jellem, a *virtus phenomenon* alapja, melynek állandó maximája a törvény szerinti, a *helyes cselekvés*. Viszont elválaszt-

<sup>23</sup> GyÉK, 10. o.

hatunk tőle egy intelligibilis jellemet, egy *virtus noumenon*, amely nem a külső cselekedetekre, hanem még azt „megelőzően” magára a gondolkodásmódra vonatkozik. Még konkrét cselekedeteink az időben is *adottak*, addig gondolkodásmódunk – mely paradigmák felől dönt(het) – nem *factum phaenomenon*, mert sohasem lehet adott. Ha egy szituációban helyesen cselekszem, az csak annyit jelent, hogy legálisan cselekszem – megteszem, amit kell –, de ettől mégis megkülönböztethetünk egy másik maximumát. Kant szavaival azt:

„hogyan ne pusztán törvényesen, hanem *moralisan* jó [Istennek tetsző], azaz intelligibilis jellemünkben is erőnyes emberekké legyünk?”<sup>24</sup>

Ez utóbbi tekintetben már nemcsak az a döntő, hogy mit cselekszem egy adott helyzetben, hanem az is hogy, *hogyan* gondolkodom. Kierkegaard valószínűleg ugyanígy látta:

„Ez tehát az egész kereszténység szempontjából az egyik legfontosabb meghatározás, vagyis: a bán ellenéte nem az erőny, hanem a hit.”<sup>25</sup>

Erkölcös cselekvésem így csak külső-objektív köre annak, hogy miként is gondolkodom, mert „megelőzi” őt az erkölcsös gondolkodásmód magasabb követelménye, amely már nem látható. E különbséget Heidegger is pontosan látta:

„a cselekvés telosza, célja maga a cselekvés, mégpedig az eupraxia, a jó/a helyes cselekvés. ... Ha a phronészisz konstitutív módon hozzátartozik a praxishoz, akkor a maga végbemenésében a phronészisznek is az eu, a jó jellegével kell rendelkeznie. A megfontolás mikéntje, a logizészthai ... mint bouleszthai mint a döntés megfontolása határozódik meg; ezen bouleszthai a phronészisz végbemenésénél. Ennélfogva a bouleszthainak, a döntés megfontolásának [is] az eu, a jó jellegével kell rendelkeznie; ilyenformán ha a praxis telosza az eupraxia a jó/a helyes cselekvés, akkor a megfontolás, az euboulia a jó/a helyes döntés által jellemezhető. Mint euboulia, mint jó/helyes döntés a phronészisz tulajdonképpen az, ami.” (GA 19, 148-49. o.)

<sup>24</sup> A vallás... 173. o.

<sup>25</sup> Søren Kierkegaard: *A halálós betegség*. Ford. Rácz Péter, Göncöl, 1993, 97. o.

### 3. Phronészisz és meta-phronészisz – miért nem zárják ki egymást

Caputo kritikájának sarkalatos pontja, hogy a *phronészisz* *erénye többé nem működik*. Amennyiben a jelenkori szituációval megbirkózunk, mindig meta-phronészisz jellemez bennünket. Tehát minden szituáció olyan meta-sztuáció, amelyben paradigmák konfliktusáról van szó. S éppen az nem világos, hogy miért lenne dolgunk *minden* szituációban paradigmák konfliktusával? A kanti analógia talán érthetővé teszi, hogy a phronészisz erényének kizárása nem szükségszerűtlen. A nehézséget Caputonál az okozza, hogy nem tesz különbséget közösség és egyes ember között. Egy mai közösség életében mindennapos szituáció lehet, hogy egymással szemben álló paradigmák *virtuálisan* egymás mellett *léteznek*. Itt valóban lehetséges, hogy túl sok arché és túl sok igazság van – ahogy Caputo mondja (RH, 209. o.), s ez a szituáció a közösségek számára *korszakos állapot*. Az egyes emberre ez azonban nem vonatkozik, mert a paradigmák felőli döntés szituációja mint meta-sztuáció itt paradox helyzetet takar: arra utal, hogy valójában nem tudunk *paradigmatikus léthelyzetünkből* kikerülni. Bár az egyik vagy másik paradigmára „vonatkozó tudatunk”-at zárójelezhetjük, de „paradigmatikus” létünket ezzel mégsem függesztjük fel. Ha gondolkodunk (létezik), már mindig is egy adott paradigmák felől gondolkodunk (létezik). *Létezésünk* és gondolkodásunk minden további nélkül is egyet jelent valamely paradigma melletti döntéssel. Ezért paradigmátikus létünkben bennünket eleve a phronészisz szituációja jellemez. A meta-phronészisz ezzel szemben az, ami paradigmátikus létünket lehetővé teszi. A kanti megkülönböztetés felől ezért szükségtelemmé válik az a – meta-phronészisz és a phronészisz közötti – *kizárólagossági viszony*, amit Caputo feltételez.

### 3. Gadamer

A phronészisz és megértés közötti összefüggést eddig két nézőpontból, Gadamer szem előtti tartva, de elsősorban mégis más szerzők felől próbáltam megvilágítani. Ezt követően viszont azt a

hermeneutikai kontextust szeretném röviden felvázolni, amely Gadamerél alkotja a phronészisz és megértés közötti összefüggés lényegét.

Phronészisz és megértés (szünészisz). A megértés „részesülés” a hagyomány értelmében

Az *Igazság és módszerben* a phronészisz-kérdésre Gadamer két alkalommal is visszatér. Először a humanista vezérfogalmak, különösen a „sensus communis” tárgyalása közben (Vico), másodszor „a hermeneutikai alapp probléma visszanyerése” (Arisztotelész) során. A humanista tradíció, melynek vonala egészen az antikvitásig nyúlik vissza, a „modern tudomány igényeivel szembe helyezkedő ellenállásban ... új jelentőséget nyer” (IM, 48. o.). Gadamer e hagyományt mértékadónak tekinti arra nézve, hogy „a szellemtudományok megismerésmódját illetően mit lehet belőle tanulni” (IM, 50. o.). A XIX. századi hermeneutika és historika öneszmélését egyaránt a modern tudomány objektíváló módszereinek reflektálatlan átvétele jellemezte. A szellemtudományok lényegét így nem önmaguk felől értették meg. Vico és Arisztotelész példája számunkra „arra jó, hogy ezt átlassuk és elkerüljük” (IM, 350. o.). Mindketten a szellemtudományi megismerés olyan igazságmózzanatahoz vezettek vissza bennünket, amely a XIX. századi öneszmélés során már hozzáférhetetlen volt.

A probléma-összefüggés, mely itt Gadameret foglalkoztatja többek között a hermeneutika központi problémája. Az a probléma, hogy mit jelent a szellemtudományi megértés és miben áll saját igazsága. Egyáltalán miként lehet szó megértésről, amennyiben „a hagyomány ugyanaz, mégis mindig másként kell érteni” (IM, 348. o.). Gadamer abból indul ki, hogy logikailag tekintve itt az általános és különös viszonyáról van szó. Tehát a megértés ekkor az általános tudás alkalmazása egy konkrét és különös esetre. Mivel az alkalmazás így döntően technikai problémaként jelenik meg, az arisztotelészi etika jelentősége éppen abban áll, hogy az *applikáció ilyen felfogását elértilletővé teszi*. „A Nikomakhoszi etika 6. könyve mindmáig a legiobb bevezetés ebbe az elfeledett problematikába” (IM, 595. o.). Erre azért is van szükség,

ség, mert a modern tudomány felől a gyakorlat már nem jelent mást, mint az elméleti ismeretek puszta alkalmazását, így ettől kezdve nem szorul igazolásra. Ami csak gyakorlat, annak a modern tudomány felől nincs önálló ismeretértéke. Ez nemcsak az applikáció folyamatainak leértékeléséhez vezetett, hanem ezzel együtt a gyakorlat fogalma is elvesztette korábbi legitimitását.

Gadamer szerint a probléma, melyet a hermeneutikai tapasztalat állít elénk, éppen az, hogy feltájjuk a tudomány „technikai” fogalmában rejlő „ontológiai implikációkat”, tehát a kritika „egy ontológiai problémát implikál” (IM, 596. o.). Gadamer gondolatmenetét e tekintetben Arisztotelész felől szeretném rekonstruálni: A *Nikomakhoszi etika* phronészisz-elemzésének egyik leglényegesebb pontját alkotja hermeneutikailag – Gadamer szerint – az a rész, amelyben Arisztotelész az „értelmisség”-ről mint „jó felfogás”-ról (Verständnis) és a tanulást jelentő „megérteni” (Verstehen, Verstehen) kifejezésről tesz említést.<sup>26</sup> A görög szó mindkettőre a *szünészisz*. E szöveghellyel kapcsolatban Gadamer arra hívja fel a figyelmet, hogy az arisztotelészi elemzésben a görög nyelvhasználatához képest tudatos elmozdulás rejlik.<sup>27</sup> Az „értelmisség” kifejezés – mint azt Arisztotelész is hangsúlyozza – mindenekelőtt jó felfogást, könnyen tanulást jelent.

Mivel a tanúlással kapcsolatban használt „megérteni” kifejezésből származik, ezért ő maga is tisztán *intellektuális felfogásmódként* jön szóba. De mint az látható, a *Nikomakhoszi etikában* Arisztotelész a *szünészisz* jelentését ezt követően más irányba mozdítja el. Az olyan megértés (szünészisz) ugyanis – mely nem pusztán *mathészisz*, a phronészisz erényének módosult formája –, az erkölcsi megfontolás és megértés egyik módja lesz. Így miként Gadamer mondja: „több van benne, mint valami mondottnak a puszta megértése”<sup>28</sup> és felfogása, mert a megértés itt egyúttal: belátás, gnómé és együtterzés, szüingnómé is. Megértésről mint *szünésziszről* valóban csak akkor beszélhetünk, ha annak a helyzetnek a konkrétságába helyezük magunkat, amelyben a másikk-

<sup>26</sup> NE, VI,1143a

<sup>27</sup> H.-G. Gadamer: *Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe*. GW 2, 314 sk. o.; *Die sokratische Frage und Aristoteles*, GW 7, 379. o.; *Aristoteles und imperialistische Ethik*. GW 7, 391. sk. o.

<sup>28</sup> GW 2, 315. o.

nak cselekednie kell: tehát a megértés itt elsősorban akkor van adva, ha nemcsak rólunk, hanem a másiktól van szó. Aki megért, az nem azáltal ért helyesen, hogy már minden mesterfogást és praktikat kitanult, hanem azáltal, hogy mindenkor eleget tesz egy feltételnek. „Ő is a helyeset akarja” és „a másikkal ez a közösség (Gemeinschaft) kapcsolja össze”. Ez a közösség leginkább az egymással folytatott *tanácskozásban* konkretizálódik: olyan helyzetekben, amikor az, aki megért, nem a másikkal szemben, hanem „úgyiszlólván vele együtt érintve, vele együtt gondolkodik” egy „szájtos hozzátartozás (Zugehörigkeit)” viszonyában (IM, 360. o.).

Az látható, hogy a phronészi-sz-elemzésben, mely a techné-modell kritikájából indul ki, a *megértés korábbi fogalma alapvető változáson megy keresztül*. Gadamer ezzel a hermeneutika ontológiai fordulatát készíti elő, amely során a megértés emberi megismerésmódból létmóddá válik, s a tudás más módjaként, mint allo eldosz gnószéosz az emberi lét alapvető végbemenésimódját jelenti. Az ilyen megértés nem pusztán elméleti tudás, hanem olyan tudás, mely nincs elszakítva a keletkezett léttől, hanem az határozza meg őt és ő is meghatározza azt.

„Ebben a gondolkodásban szó sincs arról, hogy egy világ nélküli szellemnek, mely bizonyos önmagában, keresnie kellene az utat a világszerű léthez, hanem ez a kettő eredendően egymáshoz tartozik. A viszony az elsődleges.” (IM, 506. o.)

Amikor Gadamer a megértőnek a megértetthez való hozzátartozási viszonyáról beszél – melyhez még korábban a historizmus apórióin keresztül jutott el –, akkor a szellemtudományi hermeneutika megértésfogalmát egyúttal visszavezeti a klasszikus *metafizika problémáinenzíójába*, „mely az ismeretet a klasszikus *metafizika problémáinenzíójába*, nem pedig elsődlegesen a szubjektum magatartásaként gondolja el” (IM, 506. o.). Ugyanakkor fontos megjegyezni, hogy Gadamer a *hozzátartozás* metafizikai gondolatát nem a megismerőnek a lét lényegségmájára való telologikus vonatkozása felől, tehát *nem egy szubsztancia metafizika felől újítja föl* – ahogy a régebbi metafizika tette, és ahogy Caputo gondolta Gadamerrel –, hanem a *megértés történeti-hermeneutikus jellegét megőrizve*, tehát a hermeneutikai tapasztalat

nyelviségének vezérfonala mentén. Az értelem nem áll elküldömtlen előttünk, amelyre nekünk csak rá kell pillantanunk, hanem éppen a nyelvi történés az, amelyben a megértés mindenkor konkretizálódik. A nyelvben nemcsak az fejeződik ki, ami marandó, „hanem még a dolgok változásának is a nyelvi történés a színhelye” (IM, 496. o.). A megértés maga is alakítja a nyelvet, hiszen mindig magában foglalja az applikáció mozzanatát. Aki megért, ezért „nem úgy használja a szavakat és a fogalmakat, ahogy a kézműves teszi-veszi a szerszámaikat... [hanem] a megértést mindig belsőleg szövöti át a fogalmiság” (IM, 448. o.). A nyelvi történésnek ugyanaz a struktúrája, mint a véges-történeti létnek.

Ezzel a nyelv vezérfonalán véghezvitt ontológiai fordulattal Gadamer hermeneutikai kérdésfeltevése a *történésjellegét megőrizve* kerül egy metafizikai fogalom közvetlen közelébe. Ez a szép fogalma, mely Gadamer szerint alkalmas arra, hogy „a szel-lentudományok metodologizmusának bírálataból kinövő univerzális hermeneutikát szolgálja” (IM, 526. o.). A kérdés mégiscsak az, hogy a szép miként képes erre? A szépet, mint Gadamer mondja, „metafizikailag az tűnteti ki, hogy áthidalja az idea és jelenség közti szakadékot” (IM, 537. o.). A szépről nemcsak az mondható, hogy a szépség mindig a láthatóban van jelen, hanem az is, hogy ami jelen van, *épp azáltal van jelen, hogy megjelenik rajta a szép*. De a szépnak éppen ebben az ontológiai funkciójában rejlik a platóni „részesedés-probléma” nehézsége. A hermeneutikai tapasztalat számára ezért – miként Gadamer hangsúlyozza – a platóni szépségtannak nem a szubsztanciámetafizika felől, hanem egyedül a fénymetafizika felől van produktív jelentősége. Ez a szép jelenségének egy másik oldalát teszi felismerhetővé, ami éppen a hermeneutikai kérdésfeltevés számára lényeges. Valaminek a szépségében és értelmében való „részesedés” így nem egy végtelen szellem önmagát gondolása, hanem a véges-történeti lét mozgása. Az értelem, miként a szépség nemcsak megmutatkozik azon, amit megvilágít, hanem „elővilágítása” is egyedül a véges egzisztencia számára van fenntartva. Ez az „elővilágítás” nem egyszerűen egyik tulajdonsága annak, ami szép, hanem volaképpeni lényegét alkotja” (IM, 531. o.). Minden, ami szép és értelmes, az „megvilágító”. E helyen a Platónra való vizsgálatszemlékezés Gadamer számára a megismerésprobléma szem-

ponjtárból válik jelentőssé. A szépség felől a kérdés most is az, mint korábban, hogy mit jelent a megértés, ha itt sem egyszerűen „a már ismert alá történő átfoglalásról van szó” (IM, 538. o.), vagyis nem pusztán techné-jellegű tudásról, ahol a bizonyítottakhoz képest semmit sem ismertünk meg. Ellenkezőleg, a nyelvi hagyomány is mindig mond nekünk valamit, „olyan igazságot közvetít, amelyből részecsdünk kell” (IM, 27. o.). Nemcsak annak van tehát értelme, ami bizonyított, mivel értelmesen szólni a mellett és az ellen is lehet, ami a lehetséges és vélhető körén belül van. Megvilágítható olyasmiről is, aminek az értelme nem teljesen bizonyos, így annak értelme éppenséggel a lehetsége és valószínűsége felől lesz belátható. Gadamer e helyen (IM, 534. o.) szintén megemlíti a *sensus communis*hoz kötődő retorikai hagyományt, de hogy mit jelent a hagyományból való részecsedés, azt végül mégis a játék fogalmával hozza összefüggésbe. A phronésziszre ezután már nem tesz utalást, de a játék a megértés történés-jellegébe ad betekintést, és a benne mozgó rendvonatkozásoknak is tapasztalat-értékük van, így a hagyomány értelmeiben való „részecsedés” nem a lét lényegségének felől, hanem a megértés nyelvi történése felől kerül szóba. A megértés ezért lehet „úgy szólván játék a szavakkal, amelyek körbejártasszák azt, amire gondolunk” (IM, 539. o.).

„annak igazságát, ami a játékban megmutatkozik, nem »hiszük« vagy »nem hiszük«, azon túlmenően, hogy részt veszünk a játék történésében. Az esztétikai szférában ezt magától értetődőnek tartjuk. ... Aki ezt esztétikai kötetlenségnek tartja, mely nélkülözi az egzisztenciális komolyságot, az nyilvánvalóan nem ismeri fel, hogy a hermeneutikai világ tapasztalat szempontjából mennyire alapvető az ember végsősége. ... A kérdés persze az, hogy az esztétikai létnek ebből a struktúrájából valóban az következik-e, hogy itt nem szabad keresni az igazságot, mert itt semmit sem ismertünk meg.” (IM, 538. o.)

Gadamer számára arról van szó, hogy a művészet igazságára vonatkozó kérdésfeltevésből kiindulva egyúttal megtaláljuk a hermeneutika felé vezető utat, annak mentén, hogy „megismerésünkben a megismerő saját léte is beszáll a játékba”, és ez „valóban a »módszer« határát jelenti” (IM, 540. o.), de nem jelenti a megismerés határát.

## A klasszikus példája Németh László és Hans-Georg Gadamer felfogásában

Németh László *Lányaim*<sup>1</sup> című gazdag, sokrétű alkotásában nemcsak az apa szőlő lányairól, hanem a pedagógus, a gondolkodó, az orvos, a biológus, a pszichológus is. E dolgozatban főként a *Költők a gyermekszobában*<sup>2</sup> című tanulmányát tartjuk szem előtt, melyben az író a gyermekek olvasmányélményeit vizsgálja.

A Németh-lányok először a mesemondó néppel ismerkednek meg: „a mese volt az alakatlan Okeánosz, amelyből az alakkal bíró istenek: Petőfi, Arany és Shakespeare lassan kiemelkedtek”.<sup>3</sup> A „mese-receptek” szerint írt műmeséket nem kedvelték, mert belőlük éppen a mese lelke hiányzott. A Grimm testvérek és a Kipling által gyűjtött mesék hatottak a lányokra leginkább, mert ezek tömörek, mégis mindenkinek jól felfogható s megőrizhető egyénisége van.<sup>4</sup>

Különös figyelemmel vizsgálta Németh László a költészet hatását és szerepét a gyermekek világára. Jelen dolgozatunkban számunkra is az ezzel kapcsolatos megfigyelései válnak leginkább fontosakká, mert a *klasszikussal* kapcsolatos kérdéseket nyitnak meg. A klasszikus fogalmának mélyebb elemzését pedig Gadamer az *Igazság és módszer* művében, a *Klasszikus példája* alfejezetben végzi el. Amint látni fogjuk, Németh László megfigyelései, megállapításai összhangban vannak a gadameri hermeneutika klasszikus-felfogásával.

Németh László visszaemlékezései szerint az első versköltő,

<sup>1</sup> Az 1930-as évek végén, 40-es évek elején a család, a felcseperedő lányok adtak egyedül esélyt az írónak arra, hogy pedagógusi szenvedélyét, kísérletező kedvét kiélhesse.

<sup>2</sup> Költők a gyermekszobában. (Ezentúl KGy) In Németh László: *Lányaim*. Magyaró, Budapest, 1962, 22–44. o.

<sup>3</sup> KGy, 37. o.

<sup>4</sup> Éppen ezen vonásuk miatt tekinthetjük ezeket amolyan „meseklasszikusoknak”.